

熊本大学学術リポジトリ

Kumamoto University Repository System

Title	Politique etatique et debats politiques a l'ere Meiji
Author(s)	Levy, Christine
Citation	Acculturation dans les epoques d'internationalisation / 国際化時代の異文化受容: 55-70
Issue date	2007
Type	Conference Paper
URL	http://hdl.handle.net/2298/3214
Right	

Politique étatique et débats politiques à l'ère Meiji

Christine Lévy

La période Meiji correspond à celle de la formation de l'État moderne japonais au cours de laquelle le terme de *kokumin* devint ubiquiste, surtout à partir de 1905¹. L'historien Andrew Gordon indique que ce terme désignait un nouveau corps politique, distinct des mouvements paysans ou des révoltes urbaines qui ont sillonné le XIX^e siècle. Pour lui ce nouveau corps politique deviendra le soubassement de ce qu'il nomme la démocratie impériale, concept qui lui permet de rendre mieux compte du passage au fascisme japonais.

La conscience d'appartenir à une nation s'est forgée au Japon durant la décennie de la formation de l'empire japonais de 1895 à 1905 ; à cette date, 95% de la population en âge d'aller à l'école était scolarisée.

Cette période est celle d'une inculcation dans la population de la loyauté et du sens du sacrifice envers l'État à tous les niveaux : économique, politique, social, et militaire. C'est donc une période où l'État national tend à devenir le cadre prioritaire de l'identité collective. Le rescrit impérial sur l'éducation, promulgué en 1890², qui a institutionnalisé le culte de l'empereur, symbolise au mieux ce processus. Ce texte, fondé essentiellement sur la morale confucianiste faite de loyauté envers l'empereur et de piété filiale, fut distribué dans toutes les écoles avec le portrait du couple impérial. Ce rescrit venait dans le prolongement de la promulgation de la Constitution de 1889 dont nous pouvons dire qu'elle fut - outre une adaptation au droit et à la situation internationale - une réponse gouvernementale au mouvement populaire du *Jiyū minken undō*.

Ce mouvement est né dans le contexte des deux premières décennies de l'ère Meiji, marquées par l'ouverture à l'Occident, au marché mondial, et par l'adoption de l'universalisme du droit bourgeois, de ses institutions, toutes choses qui ont favorisé aussi la pénétration de ses diverses doctrines « universalistes » (cosmopolitisme, individualisme, christianisme, démocratisation...).

À la suite de ce processus, le monde intellectuel de la troisième décennie de l'ère Meiji fut dominé par les deux grands piliers représentés d'une part par la *Minyūsha* démocratique de Tokutomi Soho et de l'autre la *Seikyō-sha* nationaliste de Miyake Setsurei, éditeur de la revue *Nihonjin*.

La première décennie de Meiji avait été marquée par un puissant courant occidentaliste de toute l'élite, intellectuelle et politique. Le premier but de la diplomatie japonaise, la révision des traités inégaux, les dirigeants pensaient l'obtenir grâce à une reconnaissance par l'Occident de leur modernisation. Et ils pensaient que celle-ci serait

d'autant plus rapide que les Japonais adopteraient les mœurs et les institutions occidentales. Cet occidentalisme se divisait entre le courant libéral anglo-saxon, le courant radical français et le courant étatique allemand. Itô Hirobumi, à son retour de voyage d'Allemagne, imposa au gouvernement le modèle allemand. L'élaboration de la Constitution qui lui fut confiée en porte les marques évidentes.

Les réactions populaires au nouveau gouvernement de Meiji contenaient des aspects démocratiques et nationalistes, par la suite représentés chacun par les deux tendances distinctes, celle du *heiminshugi* d'une part, celle du nationalisme d'autre part.

Nous n'aborderons pas ici les courants nationalistes, mais nous allons nous attacher à dégager ce que le *heiminshugi* de Tokutomi avait de commun et de différent avec celui que défendait Nakae Chômin. Tokutomi avait demandé à Chômin d'écrire l'introduction de son livre le *Japon* de l'avenir. Chômin l'avait donc lu très attentivement, et son fameux ouvrage Dialogues politiques entre trois ivrognes (*Sansuijin keirin mondô*, 1887), est en partie une réponse au livre de Tokutomi. C'est donc à travers l'analyse de ces ouvrages que nous comprendrons le mieux leur différence.

La première réside dans une perception de l'avenir du Japon : Chômin critique l'évolutionnisme mécaniste de Tokutomi, son admiration naïve pour l'Occident, son rejet systématique du passé.

La seconde grande différence tient à l'importance accordée au débat politique. Après l'échec du *JMU*, nombre de penseurs ou de dirigeants politiques revoient plus ou moins leurs perspectives politiques. Chez les opposants au gouvernement, certains persistent à défendre le *heiminshugi* dans la lignée de la pensée politique de Nakae Chômin, alors que Tokutomi Sohô se situe dans une perspective moins politique. Ce dernier considérerait que la politique ne devait plus être la motivation exclusive pour mobiliser les jeunes, ceux-ci devant forger leur avenir en dehors de cette préoccupation.

Ainsi Tokutomi Sohô propose une seconde révolution qui doit remplacer l'ère de la politique par celle de l'éducation. Éducation nouvelle qui se caractérise par son occidentalisation.

Cette époque nouvelle, constructive, à laquelle les jeunes sont invités à adhérer, est annoncée par la promesse d'une convocation d'un Parlement. Si le *JMU* a vu le jour, avec la pétition lancée par Itagaki Taisuke, en 1874, pour la convocation d'un Parlement, la réalisation de cet objectif a impliqué, dans les faits, la répression de ce mouvement, trop populaire aux yeux des oligarques de Meiji.

Le texte de Nakae Chômin nous indique les enjeux et les débats au sein de ce mouvement populaire et une réflexion sur ses objectifs, alors que Tokutomi propose la rupture d'avec les pratiques politiques du mouvement populaire.

Les idées directrices de Tokutomi Sohô.

Pour Sohô, la société militaire est une société inégalitaire où dominent le despotisme, l'aristocratie, et l'expansionnisme. Au contraire dans la société basée sur la production, naîtra une société égalitaire fondée sur la liberté, la paix et la justice.

Il oppose ces deux sociétés : la liberté contre la contrainte, l'égalité contre l'inégalité, la nature contre l'artifice, la paix contre l'agression.

Enfin, pour Sohô la société progresse d'une société militariste (*bubi shakai*) vers une société tournée exclusivement vers la production (*seisanshakai*). Le XIX^e siècle est celui des guerres, des rapports de forces, mais il laissera la place à une époque où régneront le pacifisme, le commerce libre. Le *heiminshugi* est donc le principe d'avenir pour le Japon³.

Le *heiminshugi* que développe Tokutomi, fut élaboré à travers l'introduction de pensées occidentales modernes. Tokutomi Sohô voyait, dans la modernité occidentale, le portrait de l'avenir du Japon. L'Occident apparaît dans de nombreux passages comme la source du progrès et de la liberté, l'Asie celle de l'ordre. Ce qui est occidental est ce qui est constructif, jeune, et appartient à l'avenir. Occidentalisme des lumières de Meiji, le *heiminshugi* repose sur l'opposition entre l'Orient et l'Occident : la nouvelle époque procède de l'Occident, l'ancienne de l'Orient. Cependant cet occidentalisme (*ôkashugi*) partait d'une critique virulente contre l'occidentalisme de la première décennie de Meiji. Cette critique s'exprimait sur deux plans :

- 1 - Contre le fait que l'occidentalisme, jusque là, avait été superficiel et matériel et qu'il ne s'était pas attardé sur les prémisses spirituelles de cette civilisation matérielle⁴. Cette civilisation spirituelle est la vertu de la société civile (*Heimin-shakai no dôtoku*), qui repose sur le comportement de respect vis-à-vis de l'autonomie (*jiritsu*), l'amour de soi (*jiai*), l'indépendance (*dokuritsu*)⁵.
- 2 - Contre l'occidentalisation, apanage d'une minorité de privilégiés, et éloignée des besoins de la société civile. Il critiquait donc l'occidentalisation limitée aux aristocrates et aux bureaucrates.

Il dénonce le déséquilibre né entre les couches supérieures et les couches inférieures de la société, entre la bureaucratie et le secteur civil, entre les villes et les campagnes. Alors que la civilisation occidentale est née, d'après Tokutomi, des besoins des peuples, la réception de celle-ci au Japon provoque d'autres phénomènes, néfastes comme les contrastes du niveau de vie quotidien (habitat, nourritures, restaurants, boissons etc.) entre l'élite et les couches populaires.

Le *heiminshugi* qu'il prônait devait ouvrir de nouvelles perspectives plus « démocratiques » à l'occidentalisation. Il opposait à l'occidentalisation par le haut, une

occidentalisation par le bas.

Les idées de Chômin et *Dialogues politiques entre trois ivrognes*

Dans cette satire, Chômin, au travers de ses trois personnages, le *gentleman* occidentalisé, le vaillant guerrier et le professeur Nankai, organise une confrontation de points de vue politiques antagonistes. Le premier défend la démocratie, le second personnage, l'expansionnisme sur le continent, et ces deux personnages demandent sans cesse conseil au troisième personnage, le professeur. Outre un exposé sur les divers régimes politiques qui ont existé en Europe et en Asie à travers les différentes périodes historiques, on y trouve des positions originales sur l'attitude à prendre face à la question de la guerre.

Conscient des risques qu'une guerre européenne s'étende à l'Asie, à cause de la rivalité entre la Russie et l'Angleterre pour l'hégémonie dans cette région⁶, il s'interroge sur ce qu'un petit pays comme le Japon pourrait faire. Le refus et l'inutilité de l'armement sont les arguments développés par le gentleman occidentalisé. L'expansionnisme sur le continent chinois est la solution défendue par le « vaillant guerrier ».

Le défaitisme militaire au service la révolution démocratique.

Ce texte, écrit après la répression et le recul du *Jiyû minken undô*, reflète bien les termes du débat qui animaient ses protagonistes. Deux courants s'affrontent entre, d'une part le nationalisme qui prend la forme de l'expansionnisme, et d'autre part, le courant démocratique radical qui prend, pour idéal, un État pacifique. Il faut souligner que ces deux courants coexistaient au sein du mouvement *JMU*, en particulier avec la reprise de ce mouvement en 1887 après la répression de 1884.

Le radicalisme du pacifisme du gentleman occidentalisé est resté célèbre, car sa déclaration de principe va jusqu'à refuser de prendre les armes pour défendre le territoire même en cas d'agression. Son long plaidoyer pour la démocratie se termine ainsi par la défense du principe démocratique entre les nations qui doit impliquer le désarmement. Nous allons citer ici, bien que ce soit un peu long le dialogue de la fin du premier discours.

Le gentleman :

« Je suis persuadé qu'un pays aussi fou n'existe pas. Si jamais il devait exister, nous n'aurions d'autre choix que de réfléchir aux différentes mesures à prendre. Mais mon souhait est que nous ne possédions pas une seule arme, ni une seule balle et je leur déclarerais calmement : "Nous ne vous avons jamais offensé. Nous n'avons, heureusement, aucune

raison d'être critiqués. Nous avons mené une politique républicaine sans jamais provoquer de conflits internes. Nous ne souhaitons pas vous voir venir pour mettre le pays en désordre. Rentrez chez vous sans tarder". *Si malgré notre réponse ils refusaient de nous écouter et qu'ils chargeaient leurs fusils et canons de leurs balles, nous n'aurions plus qu'à crier d'une grande voix : " Vous n'êtes que des brutes inhumaines ! ". Et nous n'aurions plus qu'à mourir. Je n'ai pas de mesures extraordinaires à proposer ».*

Le vaillant guerrier s'esclaffa :

« Je sais que la philosophie aveugle l'esprit des gens, mais à ce point ! Après avoir parlé pendant des heures, disserté sur les tendances mondiales, l'histoire politique, vous en arrivez à la fin de votre discours à nous proposer ni plus ni moins que le peuple tout entier se donne la main juste pour tomber et mourir tous ensemble sous les balles ennemies. C'est trop absurde ! Est-ce là la force divine de votre dieu de l'évolution ? Heureusement, je sais que la majorité des gens ne voudront jamais compter sur la compassion d'un tel dieu. »

Le gentleman occidentalisé :

« Tous les intellectuels en Europe qui refusent la guerre considèrent que l'agression va à l'encontre de la morale, mais que la défense s'y conforme. C'est une tentative d'application à l'Etat, par analogie, de la légitime défense qui revient à chaque individu. D'après moi, c'est un raisonnement qui s'oppose aux principes de la philosophie.

Car le meurtre est par essence mauvais. Parce qu'il brise l'ordre de la vie. C'est pourquoi même s'il peut arriver que quelqu'un vous tue, il ne faut pas tuer autrui. La question n'est pas de savoir si c'est un voleur ou un malfaiteur. En effet, si l'on admet qu'on puisse tuer l'autre parce qu'il veut vous tuer, cela revient à dire que l'on peut faire le mal parce que l'autre fait le mal. Certains diront peut-être ceci : la vie est un bien précieux, ce voleur a voulu me l'ôter, et si je l'ai tué c'est pour me protéger moi et ma précieuse vie. Je répondrais à cela, oui la vie est précieuse, si la sienne l'est, celle d'autrui également. La question n'est pas de savoir si l'autre est un voleur ou pas. De ce point de vue, pour protéger sa vie, il faut exclusivement se défendre en attendant l'arrivée des policiers. C'est ce qu'il y a de mieux à faire. Le droit à l'autodéfense est actuellement accepté dans les cas où il est impossible de faire autrement.

Mais si on applique ce raisonnement à l'Etat, son aspect irrationnel apparaît avec plus d'acuité. Car dans le cas où un pays ennemi viendrait à nous attaquer, nous alignerons nos soldats qui seront amenés à tirer des balles et c'est déjà un acte offensif mené dans le cadre de la défense. C'est donc un acte condamnable. Cher Vaillant guerrier, si je souhaite que notre

peuple ne porte aucune arme, ni ne tire une seule balle, et qu'il soit tué par les mains ennemies, c'est parce que je souhaite faire de notre peuple tout entier l'incarnation vivante de la morale, un modèle pour les sociétés à venir. Votre thèse est qu'il faut agir mal parce que l'autre fait le mal, mais n'est-ce pas mesquin de raisonner ainsi ? »

Le maître Nankai écoutait ce dialogue sans dire mot, mais il but un verre et tendant des coupes à chacun de ses invités, il dit :

« Cher Gentleman, j'ai bien compris votre raisonnement. Maintenant c'est à votre tour, cher Vaillant guerrier, de nous faire entendre votre point de vue, j'espère que vous allez nous faire entendre un beau discours et m'édifier. »

Nous verrons un peu plus loin que ce refus de la guerre repose sur la distinction entre le souverain et le peuple dans un pays non démocratique. Dans ce texte, les conséquences de ce raisonnement ne sont pas explicitées, mais Chômin s'appuie sur l'idée que la défaite militaire est favorable à un changement de régime, donc à la prise du pouvoir par le peuple.

C'est une idée que Chômin a défendu en 1900, lors de son adhésion en 1900 à la Ligue nationale (*Kokumin dômeikai*). À Kôtoku Shûsui (1871-1911), amèrement déçu de voir son maître rentrer, en 1900, dans le camp des partisans de la guerre contre la Russie par cette adhésion, Chômin lui répondit que cette guerre faciliterait le changement politique du Japon grâce à la défaite qu'elle lui infligerait⁷.

Ce raisonnement de Chômin n'était pas absurde : l'émeute de Hibiya, en septembre 1905, entraîna la chute du gouvernement en place. C'était la première fois, de toute l'histoire du Japon, qu'un gouvernement tombait à cause des mouvements de la rue. Mais le courant chauviniste en tira certainement plus parti que le courant socialiste, même si celui-ci connut sa période la plus importante de l'ère Meiji immédiatement après (1906-1907).

Laissons de côté la question de savoir si Chômin reprend, à son compte ou non, cette idée de défaitisme salutaire dans les *Dialogues*, c'est son existence même qui retient notre attention.

Cette idée du défaitisme vient, sans doute, de l'influence des auteurs que Chômin a lus, pendant son séjour en France, entre 1872 et 1874⁸. Pendant cette période, alors qu'il avait été envoyé par le ministère de la Justice pour étudier le droit, il y étudia davantage la philosophie, l'histoire et la littérature. Il avait néanmoins suivi des cours de droit et, en particulier, étudié les ouvrages d'Émile Acolas (1826-1891), spécialiste du droit civil,

nommé doyen de la Faculté de Droit par la Commune de Paris en 1871. Emile Acolas⁹ fut un des organisateurs de la Ligue de la paix et de la liberté, fondée à Paris en mai 1867¹⁰. Sa conception théorique reposait, en grande partie, sur celles de Kant défendues dans le *Projet pour une paix perpétuelle*. Citons un passage du livre de Chômin qui illustre bien cette influence :

« Ceux qui ont un esprit et un corps sont tous des hommes, égaux. Où est la différence entre les Européens et les Asiatiques ? Il y en a encore moins entre les Anglais, les Français, les Allemands ou les Russes. Il y en a encore moins entre les Indiens, les Chinois ou les habitants des îles Ryûkyû¹¹. Aujourd'hui, on argue inévitablement les noms de l'Angleterre, de la Russie ou de l'Allemagne, mais ce ne sont que les noms de terres qui appartiennent aux rois de ces pays. Dans le cadre de la souveraineté populaire, celle-ci est l'unique maître, le nom d'un pays n'est rien de plus qu'une appellation désignant une partie du Monde. Donc, quand je demande : De quel pays es-tu ? , finalement, cela signifie : Sur quelle partie de la Terre vis-tu ? . Il n'y a aucune raison pour qu'il y ait des barrières entre soi-même et les autres, et par conséquent, aucun sentiment d'hostilité ne peut y naître. Mais lorsqu'il y a un maître dans un pays, le nom du pays est le numéro de chambre de ce maître. Donc quand on dit : Je suis de tel pays. Finalement, cela signifie : Je suis le sujet du roi de tel pays. Cela signifie qu'on érige des murailles entre soi-même et les autres, et dès lors un sentiment d'hostilité apparaît. Quand on sépare les différentes parties de la Terre, comme le veut le système monarchique, il en découle cette calamité qu'est la distinction entre ses habitants des différentes parties.

Ah, vive la démocratie ! Et rien que la démocratie ! En délimitant les parties de la Terre en pays A et B simplement pour qu'il soit plus facile de les nommer, on ne fait pas de distinction entre les habitants. Mêler les connaissances et l'amour des hommes du monde entier pour n'en faire qu'un seul, parvenir à n'en faire qu'un seul grand corps parfait, c'est ça la démocratie. »¹²

Souvent, les commentateurs de ce livre se posent la question de savoir à quel personnage ou à quelles positions Chômin s'identifiait, quelle était réellement son opinion. On lui reproche parfois, d'avoir manqué de cohérence politique¹³. Or, l'intérêt de ce texte se situe davantage au niveau de la connaissance qu'il nous apporte des enjeux du débat politique dans une période qui se situe après l'échec du *JMU*, à la veille de la promulgation de la Constitution en 1889.

Le passage que nous venons de citer, souligne clairement l'association entre le courant démocratique radical et le pacifisme, la conception internationale de cette démocratie. Et, si nous avons indiqué que ce texte était une réponse à Tokutomi Sohô, nous allons nous arrêter plus particulièrement sur leurs conceptions respectives des relations

internationales,

La conception des relations internationales

Ce texte est émaillé de passages qui révèlent une clairvoyance assez exceptionnelle sur la nature des relations internationales. Les idées qui sont développées à propos de la guerre sont tout à fait originales. Outre les analyses pénétrantes sur ses causes, l'idée que les guerres ne sont menées que dans l'intérêt des monarques et des despotes est argumentée à maintes reprises. Les aspects psychologiques de l'entraînement à la guerre sont analysés avec une grande finesse.

D'où lui vient cette lucidité ? Quels sont les éléments marquants de l'itinéraire de cet homme surnommé le Rousseau de l'Orient, traducteur du *Contrat social* en kanbun (chinois classique)¹⁴ qui pourraient nous expliquer l'origine de cette acuité ?

À la différence de ses compatriotes, arrivé en France en 1872, il y connut la misère. Mais après cette expérience européenne, qu'il aurait souhaité prolonger, il fut obligé de revenir au Japon. Le long voyage du retour lui permit de visiter la Turquie, l'Inde, Port Saïd, Saigon. Le retour revêtit une importance égale à son séjour en Europe. Il fut révolté contre le colonialisme, et son admiration pour la civilisation européenne en fut ébranlée. Il découvrait que derrière les principes admirables de la civilisation occidentale et moderne, se dissimulaient des aspects barbares¹⁵. Cette expérience le persuade que l'Occident n'est pas le détenteur unique du progrès :

« [...] la loi du progrès n'est qu'un nom que l'on a appliqué à la marche des choses de ce monde [...] Le gentleman défend la vertu du progrès, mais son chemin est sinueux, quand on croit qu'il monte, il descend, quand on croit qu'il va à gauche, il va à droite [...] En aucun cas il ne s'agit d'une ligne droite. Si nous, êtres humains, nous prétendions nous mettre à la tête de ce Dieu du progrès pour le diriger, quels malheurs nous provoquerions, nous ne saurions même pas l'imaginer » [...] « Monsieur le gentleman, d'après votre raisonnement, il faudrait croire qu'en Perse, en Turquie le Dieu du progrès n'existe pas ! Et la Chine ! Le Dieu du progrès est celui qui a le plus grand nombre de variété d'amour. »¹⁶

À son retour au Japon, il ne trouva pas de poste dans l'administration, probablement parce qu'il devait son séjour d'étude à la recommandation d'hommes politiques entrés dans l'opposition en 1873, comme Itagaki Taisuke. Dès que celui-ci retrouva un poste de *Sangi-in* (conseiller) au sein du gouvernement, Chômin fut nommé directeur de l'École des langues étrangères de Tôkyô, le 23 février 1875.

Mais, il démissionna au bout de trois mois, en butte à l'opposition à ses projets du

ministère de l'Education, dominé par le courant de Fukuzawa Yukichi. Chômin voulait y introduire l'enseignement des classiques chinois, mais le ministère, promoteur de la pensée occidentale ne voyait pas d'un bon œil la lecture de Mencius et de Confucius. Le choix de traduire Rousseau, en chinois classique, prouve qu'à cette époque, malgré le mouvement pour le *genbun itchi*¹⁷, il jugeait le chinois littéraire indispensable à la réception des idées occidentales. Par exemple, il imposait à tous ses disciples la lecture de Mencius, qu'il estimait comme le démocrate d'Orient, ainsi que celle de Zhuang zi. Il souhaitait, avant tout, que les Japonais restent capables de lire les classiques chinois. Pour lui, la culture chinoise faisait partie de la culture orientale que les Japonais se devaient de connaître, même si le chinois classique n'était pas une langue parlée. Pour Chômin, si on la négligeait, l'assimilation de la culture occidentale ne pourrait se faire que de façon superficielle. Il comparait le chinois classique au latin et au grec en Europe¹⁸. L'étude de la Révolution française l'avait convaincu de l'importance de l'étude des classiques, et il opposait volontiers, le XVIII^e siècle européen qu'il admirait, au XIX^e siècle dont il exécrait l'utilitarisme. Il croyait, aussi, à une sorte de Renaissance orientale qui passerait par l'utilisation des classiques chinois dans la réception des sciences, de la philosophie et des techniques occidentales¹⁹.

Après cette démission, il occupa pour la dernière fois de sa vie un poste de fonctionnaire, de 1875 à 1877, au *Genrô-in* organe consultatif dont le but était de préparer la voie à l'installation progressive d'un gouvernement constitutionnel. Il s'y trouvait d'autres membres de la gauche du *JMU*, comme Ôi Kentarô ; c'était un organe relativement progressiste à ses débuts.

Mais, en janvier 1877, Chômin le quitta car, il affirmait qu'il était difficile de rester fonctionnaire sans compromettre le rousseauisme. Un article publié dans *Hyôron shinbun*, fin 1876 (n° 91), sous le titre *Seifu no kan.nin wa Rousô o kiwawaru* (*Les fonctionnaires du gouvernement détestent Rousseau*) lui est attribué. Il était déjà difficile à son époque de demeurer rousseauiste et de garder une fonction au sein du gouvernement. Plus jamais, Chômin ne sera fonctionnaire ; il choisit de rester un intellectuel dans l'opposition. Militant très actif, ses nombreux textes constituèrent une source théorique de premier plan dans le *JMU*. Il fut expulsé de Tôkyô avec 570 autres militants le 25 décembre 1887²⁰. Chômin s'installa à Ôsaka²¹.

Les éléments des discours développés dans le livre *Dialogues politiques entre trois ivrognes* se retrouvent dans de nombreux textes qu'il avait écrits auparavant. Citons Questions et réponses sur *l'Assemblée nationale* (*Kokkai mondô*), paru du n° 13 au n° 34 (interdit à partir de ce dernier numéro) dans le journal qu'il dirigea à partir de mars 1881, le *Tôyô jiyû shinbun*. Le texte resta inachevé à cause de la censure. Mais il y oppose déjà la

Constitution qui découle du contrat social (*Min'yaku kenpô*) à la Constitution octroyée (*Kintei kenpô*) qu'il juge non démocratique. Le thème traité sous forme de dialogues entre un partisan d'une Constitution basée sur la souveraineté populaire, et un partisan d'une Constitution qui limite les prérogatives du peuple, se retrouvera dans *Dialogues politiques entre trois ivrognes* dans un contexte politique radicalement changé : tout espoir d'une Constitution garantissant la souveraineté populaire, s'était évanoui.

Notons, aussi, un article significatif sur le rôle de la diplomatie, intitulé *Rongaikô* écrit en 1882 dans le *Jiyû shinbun*. Dans ce texte, il déclare qu'il faut rejeter la guerre, construire l'indépendance non pas en imitant les grandes puissances dont la tendance à l'expansionnisme est forte, mais construire un « petit pays indépendant ». Il propose une alternative au mot d'ordre gouvernemental de cette époque *Fukokukyôhei* (*Pays riche, armée forte*)²², le principe de *shôkokushugi* (La doctrine du petit pays), dont les caractéristiques doivent être les suivantes :

- 1) Politique pacifiste
- 2) Défense des droits fondamentaux de l'homme
- 3) Critique de l'oppression sur les petits peuples et de l'expansionnisme.

Il y critique l'attitude qui consiste à considérer son propre pays, comme civilisé (*Bunmeikoku*, et sous ce prétexte, à dominer et à mépriser les autres pays. Il condamne l'expansionnisme des grandes puissances et du gouvernement japonais qui veut les imiter. Dans la conception de Chômin, la démocratie, l'égalité de tous doivent nécessairement entraîner l'égalité et la solidarité entre les pays, quels qu'ils soient.

Il évoque les conséquences de cet expansionnisme et de cette rivalité, entre les grandes puissances, dans son ouvrage, *Dialogues politiques entre trois ivrognes*. Le ton prophétique et son caractère prémonitoire ne peuvent que nous surprendre :

« C'est pourquoi, à mon avis, si la France et la Prusse transforment l'Europe en champ de bataille, la Russie se précipiterait vers l'Est. Alors les conséquences de la guerre ne se limiteraient pas au continent européen. Les îles d'Asie ne pourraient demeurer sans devoir subir les feux de la guerre... En résumé, la France et la Prusse se disputent l'hégémonie en Europe, la Russie et l'Angleterre se disputent l'hégémonie dans l'expansion vers l'Asie. Voilà la situation mondiale actuelle.

Quand des plaines d'Europe s'élèveront les fumées et les odeurs de la poudre que la Prusse et la France y propageront, quand l'Angleterre, la Russie entraîneront le continent asiatique, mettant les mers à feu et à sang, est-ce que le droit international sera capable d'empêcher les violences utiles aux stratégies de la guerre? »²³

Ainsi parle le professeur Nankai. Même si nous pouvons concéder que Chômin ne s'identifie pas complètement au professeur Nankai, c'est bien le personnage dont il est le plus proche. Chômin développe ensuite l'analyse des raisons qui freinent l'avènement de cette guerre, toujours à travers les paroles du professeur Nankai : l'équilibre des forces militaires, et critique l'idée que l'expansion du Japon en Chine lui donnerait la force d'affronter ces puissances. Il souhaite, au contraire, une alliance entre ces deux pays, car la haine ancestrale entre le Japon et la Chine, dont les expansionnistes prennent prétexte, n'est qu'imaginaire. Seule, la névrose explique l'embrigadement des peuples dans ces sortes de guerres :

« Ainsi lorsqu'une guerre éclate entre deux pays, ce n'est pas parce qu'ils aiment la guerre, mais parce qu'ils la craignent. Par crainte de l'adversaire, l'on se précipite dans l'armement. L'adversaire, à son tour, s'affole et renforce son armée. Ainsi la névrose réciproque ne fait que s'aggraver, de jour en jour, de mois en mois. À cela se joignent les journaux qui étalent leurs mélanges de faits réels et de démagogie. »²⁴

La critique du colonialisme et de l'impérialisme occidentaux

Comme nous le constatons, chez Chômin, l'Occident n'est pas automatiquement assimilé à ce qui est constructif, positif, comme chez Tokutomi, et ses forces destructives sont effroyables. La démocratie, le *heiminshugi*, pour Chômin, n'est en aucun cas, un occidentalisme, mais le résultat d'un progrès propre à chaque pays, et ne prend un sens authentique que dans l'égalité entre tous les pays. Or tel n'est pas le cas des civilisations occidentales dont la puissance repose sur le colonialisme :

« À titre d'exemple, regardez la situation économique des pays d'Europe. L'Angleterre s'est établie une base en faisant sienne la lointaine Inde ; elle a envahi des provinces d'Asie, d'Afrique et d'Amérique, elle y a envoyé des colons, elle a ainsi mis sur pied un plan qui lui a permis de s'enrichir sans oublier la moindre colonie à occuper. La France s'est emparée de l'Algérie en Afrique, de Saigon en Inde²⁵, et de l'Annam en Chine. Les terres occupées sont plus ou moins grandes et le pouvoir exercé est plus ou moins important, mais il n'y en a pas un qui n'ait envahi des territoires, qui ne s'y soit installé et n'ait renforcé une politique d'ouverture de débouchés pour ses propres produits. »²⁶

Chômin affirme que la seule réplique satisfaisante contre la politique de ces pays, prétendument civilisés mais dans les faits, barbares, est la réalisation d'une civilisation authentique, idéal trahi par ceux-là même qui le brandissent. Le « vaillant guerrier » le

traite de fou en réponse et le ravale au même rang que le gentleman occidentalisé à qui Chômin fait dire :

« À l'aube où un petit pays arriéré sur le chemin du progrès vers la civilisation, se lèverait du bout de l'Asie, franchirait d'un coup les frontières de la liberté et de la fraternité, détruirait les fortifications, ferait fondre les canons, convertirait les cuirassés en navires de commerce, réformerait les soldats en citoyens, approfondirait la morale, étudierait les techniques industrielles, pour devenir d'authentiques fils de la philosophie, les gens des pays européens qui se prétendent civilisés pourraient-ils réprimer leur honte ?

[...] Vouloir pour un petit pays faire face à une grande puissance sur le plan militaire c'est comme lancer des œufs contre un rocher. En face, ils ont comme idéal la civilisation. Pourquoi ne pas nous armer de la morale spirituelle qu'ils vénèrent ? Et qu'ils ne réussissent pas à mettre en pratique ?

Faire de la liberté notre armement, notre marine, faire de l'égalité notre forteresse, de la fraternité notre épée, notre canon. Trouverions-nous alors, un seul ennemi sur terre ? »

Mais Chômin est conscient que, face à un ennemi prêt à vous croquer, l'idéal ne suffit pas toujours :

« Les soldats des pays d'Europe sont des loups et des lions,[...] Ils ont la gueule ouverte toute l'année, mais ils ne peuvent pas croquer comme ils veulent. C'est pourquoi, je le dis, les positions défendues par le démocratisme du gentleman, par l'expansionnisme du guerrier, dérivent tous deux d'une surestimation de la situation européenne. » Aux deux personnages qui protestent en chœur : *« Mais alors, si un jour, ils nous attaquent effrontément ? »* Le professeur Nankai répond : *« Si cela arrivait malgré les obstacles que j'ai énumérés, le peuple entier se soulèverait comme un seul soldat et saurait se défendre, car eux seront en terrain étranger, nous chez nous, eux en tort, nous dans notre droit ».*²⁷

Dans ce texte, nous pouvons y trouver aussi bien l'idée de défaitisme favorable à un changement de régime, que celle de la légitimité de la guerre du peuple. Le colonialisme et la rivalité impérialiste des pays occidentaux y sont dénoncés, ainsi que l'expansionnisme japonais comme solution pour « acheter la civilisation » et rattraper les pays occidentaux.

Ce que ce petit chef-d'œuvre de pamphlet politique nous révèle en premier lieu est l'émergence du débat démocratique au Japon dans le cadre et à la suite du *JMU* en empruntant à Rancière la définition de la démocratie qui « *n'est ni une forme de*

gouvernement, ni un style de vie sociale, elle est le mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques. »

Le consensus tend à faire disparaître le fondement de la politique selon Rancière : l'émergence de sujets politiques manifestant face aux autres leurs désaccords, un conflit qui révèle — même tendanciellement — sa portée universelle.

Face à l'art politique des gouvernants et dirigeants politiques de réduire la politique à la police, de lui assigner un lieu qui n'est pas accessible au démos, à ce peuple toujours de trop, Chômin retrace le débat interne qui anima le *JMU* et qui donna naissance à de nouveaux courants politiques antagoniques. Par son refus de réduire la politique au lieu étatique et la pratique politique, à une pratique étatique, il nous donne à voir les débats politiques qui ont animé la société japonaise à son époque et dont les enjeux furent à portée universelle tout au long du vingtième siècle, et qui le demeurent encore, ceux notamment des liens historiquement inextricables entre démocratie et impérialisme, entre idéal et réalité.

Notes

- (1) Voir Andrew Gordon, *Labor and Imperial Democracy in Prewar Japan*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1990, chap.1, pp.18 et *sq.*
- (2) *Kyôiku ni kansuru chokugo*, en abr. *Kyôiku Chokugo*.
- (3) Ces conceptions sont influencées par Spencer, *Principles of Sociology*, 1884, New York mais aussi par Richard Cobden (1804-1865), John Bright (1811-1889). Même si dans ses textes, Tokutomi critiquait Fukuzawa Yukichi, le rangeant parmi les vieillards (*rôjin*) de l'ère Tempô, on retrouve de nombreux points communs dans la mesure où les références théoriques sont proches (Spencer fut influencé par Comte, fondateur du positivisme). Le positivisme historique de Buckle et de Guizot est la principale référence de Fukuzawa Yukichi, dans sa rédaction de *Bunmeiron no gairyaku*, 1876. Le libéralisme économique constitue la base commune à ces deux promoteurs.
- (4) Fukuzawa Yukichi exprime exactement les mêmes critiques dans le second chapitre de *Bunmeiron no gairyaku* (à partir de la page 29 dans l'édition Iwanami bunko).
- (5) Tokutomi reprend la défense de l'individualisme de Spencer, justifiant la concurrence économique.
- (6) Ienaga Saburô (dir.) *Nihon heiwaron taikei*, vol.1, pp.247 et *sq.*
- (7) Episode cité dans l'ouvrage d'Asukai Masamichi (1969), ainsi que dans celui de Hayashi Shigeru, *Kindai nihon no shisôka tachi*, (Les penseurs du Japon moderne), Iwanami shinsho, Tôkyô, 1958, p.37.

- (8) Désireux de partir faire des études à l'étranger, il en fait la demande auprès de Ôkubo Toshimichi. Grâce à lui et à Itagaki, il obtient du ministère de la Justice une bourse d'étude pour la France. Il part en novembre 1871 au sein de la délégation d'Iwakura. Passant par les États-Unis, il quitte Saltlake le 14 janvier 1871 pour se diriger vers la France.
- (9) Chômin le cite dans son ouvrage, *Dialogues politiques entre trois ivrognes*, (Nihon heiwaron taikai, *op. cit.*, pp.196-197). D'autre part, Emile Acollas fut traduit par son disciple Sakai Yûzaburô (1860-1900), le premier Japonais à avoir participé à un congrès de la II^e Internationale (le second), en 1891. Sakai Yûzaburô traduisit *La philosophie de la science politique* d'Acollas en 1884, sous le titre Seiri Shinron.
- (10) Son premier congrès de la Paix et de la Liberté, se tint du 9 au 12 septembre 1867 à Genève. Il réunit des blanquistes, des jeunes républicains, et des membres de l'Internationale et de nombreux intellectuels prestigieux de l'époque comme V.Hugo, J.Vallès, J.S. Mill, Garibaldi, Dostoïevski... Ils aboutissent à un rapprochement durable. À son retour Emile Acollas fut condamné à un an de prison. À sa sortie, il trouve un poste de professeur à Berne, d'où il n'aura pas le temps de revenir avant la répression de la Commune.
- (11) Les îles Ryû-kyû furent sous tutelle chinoise et japonaise à partir du XV^e siècle, puis soumises aux Shimazu du fief de Satsuma à partir du XVII^e siècle. Le Japon considéra les îles Ryûkyû comme partie intégrante du territoire japonais en 1871, ce que la Chine refusa de reconnaître d'abord, mais elle fut contrainte de l'accepter à la suite de l'expédition japonaise à Taiwan en 1874. Ces îles furent nommées préfecture d'Okinawa en 1879.
- (12) *Op. cit.*, pp.182-183.
- (13) Thème repris dans l'article de Kodama Nario « Idéologie et Utopie de Nakae Chômin dans la Discussion sur la politique des trois hommes ivres », *Japon Pluriel*, 3, Picquier, pp.189-197.
- (14) C'est cette traduction qui, à plusieurs reprises, a été éditée et diffusée en Chine également. Une des raisons pour lesquelles Chômin traduisit le *Contrat social* en kanbun était la censure. Celle-ci s'exerçait moins sur les textes écrits en kanbun.
- (15) Sur cette expérience asiatique, voir l'article de Matsunaga Shôzo, pp.419-449, dans le volume 3, consacré à Nakae Chômin, de la collection *Kindai Nihon shisô taikai*, Éd. Chikuma Shobô, 1974.
- (16) Nakae Chômin, *Sansui keirin mondô* (*Dialogues politiques entre trois ivrognes*), Nihon heiwaron taikai, pp.252-253.
- (17) Unité de la langue parlée et écrite. Mouvement pour écrire en japonais tel qu'il était

parlé. Sakai Toshihiko a écrit des textes en faveur de l'adoption de ce style. Les styles de ces deux militants diffèrent complètement : comme le remarquait Sakai, le style de Kôtoku était fait pour les 6/10 de kanbun et 4/10 de japonais. Chez lui il ne restait que 3/10 de kanbun.

- (18) Cf. *Nakae Chômin-shû*, Kindai nihon shisô taiki, p.424.
- (19) Sur cet aspect de Chômin, voir Yonehara Ken dans notre bibliographie générale.
- (20) Tout élément qui aurait résisté à cet ordre de quitter la capitale devait être exécuté sur place, d'après un arrêté secret. Cf. Asukai Masamichi, *op. cit.*, 1969, p.8
- (21) A. Fraser, R.H.P.Mason, P.Mitchell, *Japan's Early Parliaments, 1890-1905 : structure, issues and trends*, Nissan Institute, Routledge Japanese Studies Series, 1995. Voir en particulier le quatrième chapitre, écrit par Mason sur l'ordonnance de 1887.
- (22) L'article commence ainsi : « *Les hommes politiques d'autrefois comme d'aujourd'hui ne cessent d'avoir à leur bouche le mot d'ordre de Pays riche, armée forte. L'idée de richesse pour notre pays ne peut que nous réjouir. Rien n'est plus souhaitable que de voir le peuple jouir de l'abondance des biens et de la tranquillité. Mais je ne comprends pas pourquoi nous devrions souhaiter avoir une armée forte. Su Xun (1006-1066) nous a appris que le militaire est l'instrument contre la bienveillance. Renforcer l'armée ne peut avoir pour but que l'application d'une politique contraire à l'humanisme au moyens des instruments malveillants. Tout être vivant sur terre désire vivre longtemps. Pour l'homme qui est le roi de la Création c'est encore plus vrai. Il est naturel que l'homme craigne la mort et aime la vie. Ce sentiment est commun à tous les membres de l'espèce humaine, sans distinction de région d'ouest ou d'est, de passé ou de présent, de pays civilisé ou pas* »
- (23) *Op. cit.*, pp.248-249.
- (24) *Op. cit.*, p.265.
- (25) L'auteur commet une confusion, il veut probablement parler de Pondichéry.
- (26) *Op. cit.*, p.187.
- (27) *Op. cit.*, pp.263-264.

Bibliographie

- Bannô, J., *Kindai nihon no shuppatsu* (Le départ du Japon moderne), Tokyo, Shôgakkan, 1993.
- Hashikawa, B. et Matsumoto, S. (dir), *Kindai nihon seijishisô-shi* (Histoire de la pensée politique du Japon moderne), vol.1, 2, Tokyo, Yûhikaku, 1971.
- Irokawa, D., *Minshûshi no hakken* (Découverte de l'histoire des masses populaires), Tokyo, Asahi Shinbun Company, 1984.
- , *Jiyû minken no chikasui* (L'eau souterraine du Mouvement pour les droits et libertés

- démocratiques), Tokyo, Iwanami shoten, 1990.
- Itoya, T., *Jiyû minken no senkusha* (L'avant-garde du mouvement pour les libertés et droits démocratiques), Tokyo, Otsuki shoten, 1981.
- Kano, M., *Kindai nihon shisô an.nai* (Présentation de la pensée japonaise moderne), Tokyo, Iwanami shoten, 1999.
- Kinoshita, J. et Eto, F.(dir.), *Nakae Chômin no sekai : sansuijin keirin mondô o yomu*, Chikuma shobo, 1977.
- Kôtoku, S., *Kôtoku Shûsui Zenshû* (Œuvres complètes de Kôtoku Shûsui), Tokyo, Meiji bunken, 1968-72.
- Komuro, S. (réédité par Hayashi M.), *Tôyô minken hyakkaden* (Biographies de cent démocrates du Japon), Tokyo, Iwanami shoten, 1957.
- Maruayma, M., *Nihon no shisô*, Tokyo, Iwanami shoten, 1961.
- Masamichi, A.(éd.), *Kokumin bunka no keisei* (Formation de la culture nationale), Tokyo, Chikuma shobô, 1984.
- , *Tennô to kindai nihon seishinshi* (L'empereur et l'histoire intellectuelle du Japon moderne), Tokyo, San'ichi shobô, 1989.
- Masumi, J., *Nihon seijishi* (Histoire politique du Japon), 4vols, Tokyo, PU de Tokyo, 1988.
- Matsumoto, S., *Meiji shisôshi* (Histoire des idées de Meiji), Tokyo, Shinyôsha, 1996.
- , *Meiji shisô ni okeru dentô to kindai*, (Tradition et modernité dans la pensée de Meiji), Tokyo, PU de Tokyo, 1996.
- Miyamura, H., *Kaikokukeiken no shisôshi Chômin to jidai seishin* (L'expérience de l'ouverture du pays et l'histoire de la pensée : Chômin et l'esprit de époque), Tokyo, PU de Tokyo, 1996.
- Nakae, C., *Nakae Chômin zenshû* (Œuvres complètes de Nakae Chômin), Tokyo, Iwanami shoten, 1983-86.
- (édité par Matsunaga, S.), *Nakae Chômin hyoronshû*, Tokyo, Iwanami shoten, 1993.
- Nishida, T.(dir.), *Kindai nihon seiji shisôshi* (Histoire de la pensée politique moderne du Japon), Kyoto, Nakanishiya shuppan, 1998.
- Suzuki, M., *Kokumin kokka to tennô-sei* (L'État-nation et le système impérial), Azekura shobô, 2000.
- Tabata, S.(dir.), *Kindendai Nihon no heiwashisô*, Kyoto, Minerva shobo, 1993.
- Yonehara, K., *Nihon kindai shisô to Nakae Chômin*, Tokyo, Shin hyoron, 1986.